О. В. Гладкова

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ И СИМВОЛИЧЕСКОМ ПОДТЕКСТЕ «ПОВЕСТИ ОТ ЖИТИЯ ПЕТРА И ФЕВРОНИИ» ЕРМОЛАЯ-ЕРАЗМА[1]

«Повесть от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма – одно из необычных произведений древнерусской литературы. Его необычность обусловлена, в частности, тем, что ее автор Ермолай-Еразм использовал какой-то источник или источники, вобравшие в себя множество «бродячих» сюжетов, известных как в фольклоре, так и в мировой литературе[2], скорее всего, это были устные предания, которые складывались в Муроме с XII – начала XIII вв. вокруг гробницы святых[3]. Русская агиография до Ермолая-Еразма, в отличие от византийской, в силу ряда причин (отсутствие своей античности, длительной устной христианской традиции, при которой неизбежно проникновение бродячих сюжетов и их христианское осмысление[4], и т. д.) была не столь заполнена опытом мировой литературы и фольклора, всем этим сплавом мифологии, литературы, преданий разных стран и народов, который отличал византийскую агиографию, хотя и не отвергала этот опыт.

Согласно сложившейся исследовательской традиции, в основе Повести лежат два «бродячих» сюжета, имеющие хождение и в русском фольклоре: о герое, побеждающем крылатого змея, и о мудрой деве, вышедшей замуж за князя благодаря своему уму и смекалке. Кроме того, в Повести обнаруживается еще целый ряд «странствующих» сюжетов и мотивов, о которых речь впереди. Однако при этом следует понимать, что хотя Ермолай-Еразм опирался на предания о событиях, отстоящих от него на 300 с лишним лет, но писал он не о сказочных персонажах, а о святых чудотворцах, обстоятельства жизни которых, изложенные в Повести, Ермолаю-Еразму и его читателям представлялись бесспорным историческим фактом. Творчество Ермолая-Еразма в данном слу-

чае вполне согласуется с общехристианской агиографической традицией, переработавшей массу сюжетов мировой литературы и фольклора[5]. Используемые сюжеты и мотивы воспринимались как исторически правдивые и трактовались с позиции христианского провиденциализма. И для Ермолая-Еразма сложившееся за века предание – это историческая канва, которую нельзя изменить в угоду поэтической задаче, но нужно интерпретировать, догматически и художественно осмыслить. Как известно, «бродячие» мотивы, вышедшие из обрядовых ритуалов, неоднократно меняли свои функции, становясь основой то для мифа, то для сказки, то для романа или, как в нашем случае, для жития[6].

Во многих академических работах и в разделах учебных пособий, посвященных Повести или Ермолаю-Еразму, часто упоминается факт невключения Повести в Великие Минеи Четии митрополита Макария, который истолковывается как несоответствие самой повести агиографическому канону и свидетельство «неудачливости» Ермолая-Еразма[7]. На самом деле, следует принимать во внимание тот факт, что, несмотря на давнее сложившееся почитание в самом Муроме, Петр и Феврония были канонизированы только как местночтимые святые на Соборе 1547 г., созванном по инициативе митрополита Макария[8]. Местным почитанием, вероятно, и можно объяснить отсутствие «Повести»-жития в Великих Минеях Четиих[9].

Исследовательская традиция Повести развивается в нескольких направлениях[10]. Одни медиевисты, говоря о поэтической структуре Повести, в первую очередь рассматривают ее в связи с фольклором, языческой обрядовостью, международными сюжетами (что само по себе правомерно), однако при этом игнорируя или вовсе отрицая ее принадлежность к агиографии и насыщенность повествования христианской символикой (Н. И. Костомаров, М. О. Скрипиль, Д. С. Лихачев, Р. П. Дмитриева, Илиана Чекова и др.[11]). А. С. Демин даже отказал Ермолаю-Еразму в писательском даре, полагая, что «поэтична фольклорная основа повести, а не сам Еразм»[12]. Повесть часто ставили в параллель с другими западноевропейскими и славянскими легендами и сказаниями[13].

С 80-х гг. XX в. наметилась устойчивая и плодотворная тенденция рассматривать Повесть все-таки как произведение агиографическое, не отрицая в то же время значения устной традиции, но порой очень по-разному оценивая ее роль в структуре памятника,

или же не останавливаясь вовсе на этом вопросе (Р. Пиккио, М. Б. Плюханова, Мита Аюми, Н. С. Демкова, О. В. Гладкова, А. Н. Ужанков [14], Ю. Г. Фефелова и др. [15]).

Однако Повесть остается все-таки одним из неразгаданных произведений древнерусской литературы [16].

Задача настоящей статьи – попытка интерпретации Повести как произведения агиографического, анализ его символической системы и принципов освоения автором сюжетов предполагаемых источников [17].

Повесть состоит из Вступления, нескольких частей-новелл и Похвалы [18]. Вступление Повести рисует динамическую картину мира во времени и пространстве. Р. Пиккио предположил, что структурно начальные строки Вступления представляют собой акростих, основанный на противопоставлении обозначения субъекта действия и подчиненных рядов [19]. Воспроизведем текст с уточнением акцентных знаков рукописи, при этом деление Пиккио будет несколько изменено:

БОГУ ОТЦУ,
и соприсносущному слову божию СЫНУ.
и пресвятому и животворящему ДУХУ.
ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ безначальному
купно В ТРОИЦЫ воспеваемому.
и хвалимому.
и славимому.
и почитаемому.
и превозносимому.
и исповедуемому.
и веруемому.
и благодаримому СОДЕТЕЛЮ И ТВОРЦУ.
невидимому и неописанному.
искони самосилно обычною си премудростию.
свершающему и строящему всяческая.
и просвещающему.
и прославлящему еже хотящу своим самовластием.
ЯКО ЖЕ БО ИСПЕРВА СОТВОРИ НА НЕБЕСИ,
аггелы своя духы.
и слуги своя огнь палящ.
умнии чинове.
бестелесная воинества,

их же неисповедимо величество есть.

ТАКО И ВСЯ НЕВИДИМАЯ СОТВОРИ о них же недостижно есть уму человеческу.

ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ солнце и луну и звезды.

И НА ЗЕМЛИ ЖЕ ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА по своему образу.

Посредством акростиха образуется фраза: БОГУ ОТЦУ... СЫНУ... ДУХУ... ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ... В ТРОИЦЫ... СОДЕТЕЛЮ И ТВОРЦУ НЕВИДИМОМУ И НЕОПИСАННОМУ... ЯКО ЖЕ БО ИСПЕРВА СОТВОРИ. НА НЕБЕСИ... ТАКО И ВСЯ НЕВИДИМАЯ СОТВОРИ... ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ... И НА ЗЕМЛИ ЖЕ ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА.

Итак, все начинается с Бога, но сам Бог вечен и безначален. Бог триедин и воспевается в Троице. Троичности подчинено и все Вступление — трижды повторяется глагол «сотвори», две триады выделяются графически (точками) и синтаксически (союзами «и»):

и хвалимому.
и славимому.
и почитаемому.

и превозносимому.
и исповедуемому.
и веруемому.

Бог — творец невидимого и видимого, он создал человека — от своего «трисолнечьнаго божества подобие», даровав ему «ум и слово и дух животен». Ум, как и Бог Отец, начальствует в человеке.

Человек — царь природы: Бог — его «надо всем земным существом царем постави». Бог любит человека и хочет привести его в «разум истинный» (1 Тим. 2: 3–4). На земле родился Сын Божий, плотью — человек и одновременно Бог. Божественная его сущность, «без-страстие», необъяснима, но страдание Иисуса Христа — это страдание его человеческого естества. Последнюю мысль Ермолай-Еразм иллюстрирует с помощью притчи о посекаемом древе из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина (Кн. 3, гл. 26)[20], перекликающейся со сложным образом нераздельной Троицы из воскресного Канона Св. Троице:

Троице Святей,
и нераздельному естеству,
в трех лицех секомей несечено,
и пребывающей нераздельней по существу Божества[21].

Притча о древе начинает еще одну тему, развиваемую в Повести, — тему древа – креста – меча. Тема древа-креста, на котором распинается Христос, продолжается здесь же и выражается в четырехударной изоколической конструкции, выделенной Р. Пиккио:

4 понеже / тварь / его / есть.
4 зижител же / и содетель / неизглаголим / есть.
4 сей бо / пострада / за ны / плотию.
4 грехи / наша / на кресте / пригвозди.
4 искупив / ны / миродержителя / лестца.
4 ценою / кровию / своею / честною[22].

Приведенная конструкция опять представляет собой две триады, число «4» указывает на крест и заставляет вспомнить слова из Службы Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского со сходной структурой:

4 Четвероконьчьный / миръ / дньсь / освящаеться,
4 четвероконьчьну / възвышаему / твоему / крьсту[23]

Шестикратное (две триады) повторение четверки у Еразма может указывать не только на Крест, но и на искупительную смерть Христа на нем, произошедшую в шестой час шестого дня[24].

Источники Вступления и сам характер заимствования еще не установлены. Здесь много, конечно, перекличек и прямых заимствований из Писания, из гимнографии, из Иоанна Дамаскина. Наверное, чаще всего в своем Вступлении Ермолай-Еразм обращается к воскресному Канону Св. Троице[25].

Итак, подчеркивает Еразм, творения Божии познаваемы, а Творец нет. Он пострадал за людей своей плотью, выкупил человека у дьявола. И об этом искуплении апостол Павел сказал: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7: 23). Последняя мысль продолжается во Вступлении цитатой опять же апостола Павла: «елицы во Христа крестишася во

Христа облекошася» (Ср.: Гал. 3: 28). В Третьей главе Послания к Галатам апостол Павел говорит о спасении через веру и о единстве и равенстве всех во Христе. Тема сословного неравенства, противоречащего букве и духу Евангелия, разворачивается в сюжете Повести, в котором сталкиваются муромский князь и дочь древолазца[26].

Итак, обозначим еще раз наиболее важные мысли Вступления. Во-первых, троичность Божества отражается в мире и в человеке. Во-вторых, стремление каждого христианина – спасение. Бог, наряду со словом и душой, дал человеку ум, распорядиться которым – в свободной воле самого человека. Божественное стремление – привести человека в «разум истинный», то есть к высшему знанию. Крещение предполагает следование Христу, что делает возможным и Воскресение вослед Христу, распинаемому на кресте. В соответствии с этим во Вступлении обозначается тема креста-древа как символа спасения. Втретьих, человек свободен, поскольку принадлежит лишь Богу. Во Христе все равны, и слепой воле других людей не следует подчиняться («не делайтесь рабами человеков»).

Вступление обличает в авторе человека интеллектуально и художественно одаренного, таким он остается и в последующем повествовании.

* * *

В начальном эпизоде Повести три героя – жена Павла, которая не названа по имени, сам «благоверный» князь Павел и змей. Жена, над которой «осили» змей, не скрываясь, обо всем рассказывает мужу; она во всем слушается Павла, принимая каждое его слово «в сердце». Павел, в отличие от своей жены, как и положено мужу, рационален, он учит свою жену, как ей поступить, и, самое главное, как спастись: «Аще ли увеси и нам поведаеши. свободишися не токмо в нынешнем веце злаго его духаниа ⟨...⟩ но и в будущий век нелицемернаго судию Христа милостива себе сотвориши». В целом, поведение Павла и его жены соответствует Писанию, в частности словам апостола Павла, немало сказавшего о семейном укладе (Еф. 5). Неслучайно и совпадение имен князя и апостола. История князя Павла и его жены начинает одну из центральных тем Повести – супружества во Христе, которая продолжится затем описанием отношений преподобных Петра и Февронии. Это новый для русской традиции и для оригинальной агиографии вид

святости. О супругахсвятых рассказывала переводная литература (например, «Житие Ксенофонта и Марии», «Житие Галактиона и Епистимии», «Житие Евстафия Плакиды», явившееся одним из образцов Повести[27]), благочестивых супругов – родителей святого – описывали оригинальные памятники («Житие Авраамия Смоленского», «Житие Сергия Радонежского» и др.), но в древнерусской агиографии, пожалуй, Повесть – первое и единственное в своем роде житие, посвященное подвижничеству именно супружеской четы, а в русской церковной практике – первая канонизация супругов[28].

Интересно, что змей-дьявол поддается на такую незамысловатую женскую хитрость, как прямая лесть. Впрочем, хитрость эта – результат свободного следования апостольскому слову.

Ветхозаветным прообразом эпизода со змеем и женой Павла является знаменитое искушение первой женщины змеем и грехопадение первых людей. Кроме того, мотив выпытывания у змея с помощью женской хитрости тайны его смерти напоминает библейскую историю о Самсоне и Далиде, хитростью выведавшей, что сила Самсона в его волосах (Суд. 16)[29]. Ермолай-Еразм, как, впрочем, и многие его предшественники-агиографы (и не только агиографы), разворачивает в Повести символическую вереницу событий Священной истории, ведущую от сотворения мира (Вступление), грехопадения – к спасению, то есть к Царству Небесному. Так или иначе эту задачу должен был решать любой средневековый автор, а тем более агиограф, ибо писать только о временном и не видеть в нем вечного для средневекового автора не имело смысла, другой вопрос – как писать, и эту задачу каждый автор решал уже в меру своего таланта.

От ответа змея – «Смерть моя есть от Петрова плеча, от Агрикова же меча» – Павел остается в недоумении («недоумеяшеся»). Реакция персонажей, тщательно выписываемая Ермолаем-Еразмом, очень значима: его герои выстраиваются в легко определяемую иерархию по своему отношению к Божественному разуму, к пониманию или непониманию промыслительного значения событий[30]. Далее автор открывает читателю две добродетели Петра: во-первых, «обычай ходити по церквам уединяяся», во-вторых, почтение к старшему брату[31] – к нему и к своей снохе он приходит не иначе как «на поклонение».

За городом, в женском монастыре Воздвижения честнаго и животворящаго Креста является Петру некий отрок и показывает в

алтарной стене «межу керемидома скважню», где и находится искомый «Агриков меч».

Сцена обретения меча полна символики совсем еще не раскрытой. Явившийся отрок может прочитываться как ангел или как Христос. Интересно, что Христос в виде отрока ранее так же явился святому, тезоименитому Петру Муромскому, — Петру Александрийскому (память 25 ноября), отрочество Христа — «это любимый возраст апокрифов», по наблюдениям Д. Шестакова, и не только их [32]. На Христа может указывать и лексический ключ — «межу керемидома» ассоциируется со «Святой Керамидой», «Керамидионом», Спасом «Святое Чрепие» — особым типом изображения Нерукотворного Образа Христа. Меч хранится в особом, сакральном месте — в монастыре Воздвижения честнаго и животворящаго Креста. Мотив крест — «оружия мира» неоднократно варьируется в Службе Воздвижению Креста Косьмы Маюмского, есть там и мотив повержения змея крестом: Моисей «древу образъмь крьста, пресмыкаема по земли змия привяза лукавьное, о семь обличивъ вредъ» [33]. Воздвижение креста и убиение змея символизируют приход в мир Христа и искупление первородного греха, вспомним цитату из Вступления: «Вы куплены дорогою ценою...». Отрок-Христос, таким образом, указывает меч-крест, которым должен быть повержен змей-дьявол.

Тема Воздвижения Креста-меча к тому же сополагает Петра и византийского императора Константина [34], которому явившийся крест указал победу над язычником узурпатором Максенцием; череда уподоблений может вывести и на ряд других персонажей, олицетворяющих княжескую власть, — Евстафия Плакиду [35], Владимира Святого [36] и др. Возможно, Петр обретает даруемый свыше тот самый «меч Божий», о котором говорил Иоанн Златоуст (?): «Иже кто противится власти, противится закону Божью. Князь же не туне [не напрасно. — *О. Г.*] носить мечь Божии, ибо слуга есть». Приведенная цитата взята из «Повести об убиении Андрея Боголюбского» [37], где тема княжеского меча, меча Бориса, имеет очень большое значение. Заманчиво предположить, что Ермолай-Еразм имел в виду здесь, помимо всего прочего, меч Мономашичей, утерянный в свое время и вновь обретенный уже Петром, а отрок, указавший ему меч, есть не только Христос, но и отрок Глеб, брат Бориса. Основания к тому есть: Глеб, как и Петр, также княжил в Муроме. Обращает на себя внимание сходство в именах: «Давид» — «царственное» имя, принятое во крещении

Глебом, а также в иночестве Петром Муромским. Петру предстояло править Муромом, и богоданность этой власти предсказывалась заранее, через обретение меча. Однако прежде чем править, Петру еще надлежало убить змея. В этом контексте эпизод с явлением отрока сближается по функции со знаменитыми видениями из «Жития Александра Невского» [38] и «Сказания о Мамаевом побоище» [39], где визионерам накануне тяжелой битвы с иноплеменниками являются святые воины Борис и Глеб. Наибольшее сходство у Повести здесь со «Сказанием» – и там, и здесь присутствует меч (в «Сказании» мечи «въ обоихъ руках» юношей); и в «Сказании», и в «Повести» юноши не названы по имени (визионер Фома Кацибей, в отличие от Пелугия, их не узнает). Правду знает лишь князь Дмитрий Донской; читателям Повести остается неизвестным, узнбет или нет явившегося отрока Петр. О традиции явления Бориса и Глеба в канун грозных событий, обращения великого князя к своим «сродникам» перед битвой, а также о мотиве княжеского меча, актуализирующихся в эпоху Ивана Грозного, писала Т. Е. Самойлова [40].

Змееборчество отождествляет Петра с другими святыми – победителями змия-дьявола – Георгием Победоносцем, Феодором Стратилатом, а также с самим архангелом Михаилом (Откр. 12: 7–9) [41]. Со змееборцами по функции сближаются библейские «львоборцы» Самсон и Давид, ведь лев в христианской традиции мог восприниматься и как олицетворение дьявола [42]; в нашем случае это сближение и по имени, ведь Петр, повторяем, в иночестве нарекается Давидом. Параллель Петр – царь Давид очень сильна в Повести, где одной из центральных является тема княжеской власти. Все перечисленные персонажи к тому же прообразуют или уподобляются Христу – победителю дьявола, как, впрочем, уподобляется ему в подвиге змееборчества, а также в последующих страданиях и обретаемом смирении Петр. Закономерно, что не Павел-Адам, а именно Петр-Христос должен был убить змея. Для сказки, наверное, логичнее было бы выбрать мужа для спасения жены.

Поединок Петра и змея имеет, с одной стороны, традиционное разрешение – герой побеждает змея, с другой стороны, финал поединка имеет свои особенности. Все вышеозначенные предшественники Петра оказывались безусловными победителями врага рода человеческого, выступавшего в обличии змея или льва. Однако уже в Синайском патерике намечается развитие этой темы, учитывающее не только силу, но и слабость человеческой натуры: герои либо

побеждают, либо... проигрывают, и их пожирают львы [43]. Символически это означает победу греховных страстей, дьявола над человеком. Петр убивает змея, но получается, что не совсем, сила змея не исчезает, а переходит в его кровь, которая попадает на Петра, и он «остручпе», то есть покрывается струпьями. Концовка сюжета о змееборчестве предполагает дальнейшее развитие событий: князь Петр хочет найти исцеления у врачей, но ничего у него не выходит, и он отправляется на поиски в Рязанские земли. Так начинается в Повести тема «врачества», захватывающая ряд последующих эпизодов и заканчивающаяся исцелением Петра.

Феврония впервые появляется перед читателем сидящей за ткацким станком, у ног ее скачет заяц. «Заяц – один из древнейших символов христианства. Длинные, трепетные уши зайца символизируют способность христианина внимать голосу небес. Благоверная Феврония ощущает Промысел Господень», – комментирует появление зайца в повествовании А. Н. Ужанков [44]. В дополнение к комментарию Ужанкова мы считаем, что появление зайца, которого «надо признать за символ христианина, стремящегося посредством Таинства Причащения достигнуть вечного блаженства» [45], предвещает появление Петра и его сложный путь к спасению (через очищение-причастие, о чем ниже). О мотиве зайца, распространенном как на Западе, так и на христианском Востоке, как символе «или крещения, или причастия – двух таинств, связанных общим догматом о будущей жизни», говорит А. Р. Демирханян [46]. Для нас интересно также следующее замечание исследователя: «На известной картине Тициана "Мадонна с кроликом" (Лувр) кролик символизирует священную жертву, воплощая идею смерти и воскресения и перекликаясь здесь с судьбой самого Христа» [47]. Можно сказать, что русская культура имеет свою «Мадонну» – это Феврония со скачущим у ее ног зайцем; на параллели Феврония-Богоматерь мы еще остановимся не раз. Таким образом, появление зайца символизирует не только грядущее очищение-причащение Петра, но и самого Христа рядом с девой Февронией-Марией.

Между Февронией и юношей – слугой Петра происходит диалог, в течение которого Феврония говорит загадками и сама же на них отвечает, поскольку юноше они непонятны. Впоследствии в сходный диалог вступает с Февронией и сам князь Петр. Эпизод неоднократно комментировался в различных исследованиях как несомненная дань Еразма фольклорному источнику. Действительно, обмен загадками как состязание в мудрости – один из древнейших

международных сюжетов[48]: его можно увидеть в «Повести об Акире Премудром» (оригинал восходит к VII в. до н. э.)[49], в той или иной конфигурации неоднократно встречается он в Библии – в состязании Моисея и Фараона (Исх. 5–12), например, но ближе всего Повесть, конечно, к словесному поединку царя Соломона и царицы Савской (3 Цар. 10: 1–25), известному не только из Библии, но и из апокрифов[50]. К этому же поединку восходит и рассказ из «Повести временных лет» о княгине Ольге и византийском императоре[51] – оба рассказа, несомненно, являются прообразующими для «Повести о Петре и Февронии». Однако Феврония, как и княгиня Ольга, оказывается выше царицы Савской, поскольку, как и она, выходит победительницей из противостояния со своим превосходящим ее в системе социальной иерархии оппонентом.

Возможно, Ермолай-Еразм задействует в Повести и другую параллель летописного сказания о княгине Ольге – библейские сюжеты об Аврааме и Сарре (Быт. 12 и 20)[52]. Если это так, то особенно, конечно, важным для понимания Повести окажется мотив спасения мужа через жену[53].

В то же время Феврония, встречающая посланца своего будущего мужа и провидящая будущее, – это одна из мудрых евангельских дев, ожидающая своего Жениха (Мф. 25: 1–12).

Кроме того, эпизод с прихождением царского отрока напоминает сцену Благовещения: как бы вслед за Богоматерью, продолжая ее дело, Феврония ткет в момент прихода юноши-вестника – в сцене Благовещения, неоднократно запечатленной в живописи, Богородица, встречающая благую весть от архангела Гавриила, часто изображалась с веретеном или мотком нити, и красная нить в ее руках подразумевала разворачивающуюся благодаря ей жизнь Христа.

Символика дома-храма в этом эпизоде многозначна. По сути, Ермолай-Еразм рисует здесь храм-рай – царство гармонии и покоя, где человек мирно сосуществует с животными[54]. И одновременно храм – это сама Богоматерь[55].

Слово «очи» троекратно (!) повторено в эпизоде и каждый раз выделено и обозначено в рукописи графически – начальное «о» представляет собой окружность с двумя точками внутри. Это может служить указанием на особое зрение, на очи Февронии, которым открыт путь спасения, в отличие от глаз обычного человека. Тема «ока», которое есть «светильник телу» (Мф. 6: 22), зрения «ду-

ховного» и «телесного» чрезвычайно развита в Писании, у отцов Церкви и во всей агиографии.

Помимо этого, символически значимое троекратное упоминание об очах-отроке («отроча... есть храму [конечно, здесь – храму, а не дому. – *О. Г.*] Очи»), возможно, ведет еще к одному сюжету о смерти и спасении, известному в живописи, – к «Спасу Недреманное Око» [56]. Тема неизбежности *смерти* вводится через упоминание о родителях и брате Февронии: «Отец и мати моя поидоша взаем плакати [то есть на похороны. – *О. Г.*] брат же мой иде чрез ноги в нави [то есть к мертвым. – *О. Г.*] зрети [брат, как и отец, занимается бортничеством, а с дерева можно упасть и лишиться жизни. – *О. Г.*]», – в *спасении* от струпов-грехов (ведь именно так в христианской традиции издревле толковалось слово «струп»: к примеру, в своем «Молении к царю» ЕрмолайЕразм говорит о Христе, который «сниде струпы [то есть грехи. – *О. Г.*] Адамовы кровию своею очистити» [57]) нуждается прежде всего князь Петр, обратившийся к Февронии. Сходный эпизод, предположительно послуживший одним из источников Повести, встречается в переводном Синайском патерике: в «Слове 76» славянского перевода Патерика [58] рассказывается, как к одной «чернице», которая, видимо, была весьма недурна собой, «сотона» вложил «некому уноши желание». В один прекрасный день юноша (здесь: человек, обуреваемый дьяволом, грехом и, следовательно, нуждающийся, как и Петр, в спасении) пришел к монахине, когда она занималась ткачеством (и здесь продолжается ситуация Благовещения; ткачеством занималась и Феврония). Черница спросила юношу, что в ней есть такого, что соблазняет его, и юноша ответствовал, что это ее «очи». Недолго думая, черница выколола себе оба глаза «копорулей» (челноком), буквально следуя евангельскому: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф. 5: 29). Ужаснувшийся столь страшным деянием, юноша забыл о своей страсти и постригся в монахи. «Слово 76» – самое натуралистически-жестокое в Синайском патерике и, благодаря своей жестокой наглядности, это один из самых запоминающихся примеров спасения. Черница спасла юношу, пожертвовав своими очами (тема очей отсылает опять к «Спасу Недреманное Око»), спасла, прибегнув к челноку с нитью, то есть, читай: «черница»-Богоматерь отдала в мир своего Сына; нить его земной жизни обрывается ради спасения человека, – ведь, слепая, она не сможет больше заниматься ткачеством.

В русской Повести тема спасения и связанная с ней тема духовного зрения решаются более мягко.

Образ души, покрытой язвами (струпами)-грехами, а также аллегория человек-воин, борющийся со змеем-дьяволом и получающий от него раны-язвы-грехи, чрезвычайно распространены в патристике[59].

Врач в Евангелии, агиографии, гимнографии – это, прежде всего, сам Христос (ср.: Мф. 9: 12; Мр. 2: 17; Лк. 5: 31)[60], шире – все то, что служит спасению и, соответственно, связывается с Христом, например, в Службе Воздвижению Креста «недужьных врачю» – это крест[61]. Текст одной из редакций, например, в полном соответствии с замыслом Ермолая-Еразма, но несколько многословно объясняет мотивы поиска врачей Петром: «Понеже и брань его не бяше с человеки, но с дияволом, тако подобаше и исцелену быти не от человек, но от божественныя силы, по реченному словеси господню во святем Еуангелии: иже невозможна от человек, возможна суть от Бога»[62]. Иными словами, поиск врача – это путь человека к спасению от греховструпов. Но всегда ли понимают люди, что они ищут?

* * *

Петр пытается пренебречь словами Февронии и обойтись собственным умом: «не брегии словеси ея и помысли»; он пытается искусить ее и делает это во второй части дважды: давая ей заведомо невыполнимое задание и предлагая «дары» вместо женитьбы. Но Феврония, по мудрости своей, ниспосланной ей свыше, предвидя поворот событий, предупреждает заранее: «Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех да будет здрав». И с честью выходит из двух испытаний: ответив на княжеское задание столь же невыполнимой задачей и встретив увильнувшего было от женитьбы князя «нимало гневу подержав». Мудрость Февронии состоит в ее прозорливости, дарованной свыше: в отличие от всех остальных, «очи» ее видят истинную суть происходящего; для князя Петра будущее, в том числе и собственное спасение, неведомо.

Ключевые слова Февронии Ермолай-Еразм выделяет ритмом и рифмой:

Аз есмь хотя и врачевати.
но имения не требую от него прияти.

имам же к нему слово таково.
аще бо не имам быти супруга ему
не требе ми есть врачевати его.

В этих и других словах Февронии («Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех да будет здрав»), сакральный смысл которых не понимают ее собеседники, кроется путь к спасению Петра, но для этого ему нужно пройти через очищение – пойти в баню и помазать тело свое «кисляждью» – хлебной закваской, на которую предварительно дует Феврония. Несомненны фольклорно-мифологические истоки перечисленных мотивов, но в христианской традиции баня – это прежде всего «баня благодати», то есть крещение, а хлеб, в данном случае закваска, – это «хлеб жизни», «Тело Христово». Непосредственно с закваской сравнивал Иисус Христос Царство Небесное: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13: 33). «Закваска в массе обозначает также и Тело Господа (по его значению) в потомстве Адама», – добавляет Ефрем Сирин[63]. В агиографии «баня благодати» чаще всего упоминается как метафора – в житиях, посвященных обычно святым – крещеным язычникам[64]. Однако в баню Петр идет не с чистым сердцем – жениться на дочери древолазца он совсем не собирается, никакого «мяхкосердия и смирения» у него нет, и он начинает искушать Февронию загадками, а затем богатыми дарами, пытаясь превзойти ее «мудрость». Грех гордыни оборачивается для князя множественными струпами, разошедшимися по его телу из одного, не помазанного по указанию Февронии, предвидевшей такой поворот событий. Этот сюжетный узел удивительно тонко разрешается агиографом: струпы для Петра – это и грехи, разъедающие его душу, и одновременно страдание вослед Христу[65], которое ведет к спасению и даже сделает его святым, – в заключительной похвале Ермолай-Еразм говорит о том, что Петр «струпы... доблествене претерпел». В одной из редакций Повести Петр в струпах сравнивается со страдальцем Иовом – как известно, одним из прообразов Христа[66].

Слова с корнем *-струп-* («струп(ы)», «оструплен») в ограниченном отрезке текста Повести образуют нумерологему[67] «8», число райского блаженства, символ Царства Небесного[68]:

И по времени князь Петр иде в баню мытися.
и *повелением девица* помазанием помазая **язвы и струпы** своя.
И един **струп** остави непомазан по *повелению девицы.*
Изыде же из бани.
ничто же болезни чюяше.
На утрии же узрев си все тело здраво и гладко развие единого **струпа** еже бе не помазал по *повелению девичю.*
И дивляшеся скорому исцелению.
Но не восхоте пояти ю жену себе отечества ея ради.
И послав к ней дары она же не приях.
Князь же Петр поехав во отчину свою град Муром здравствуяи.
На нем же бе един **струп** еже бе не помазан *повелением девичим.*
И от того **струпа** начаша многи **струпы** расходитися на теле его от
перваго дни.
в онь же поехав во отчину свою.
И бысть паки весь **оструплен** многими **струпы и язвами** яко же и первие:[69]

Возможно, в своей нумерологической загадке Ермолай-Еразм сокрыл еще две нумерологемы: во-первых, повтор слова «струп» разделяется небольшим фрагментом текста без упоминания «струпов», в таком случае число «3» здесь – это «трьблаженое древо, на немьже распятъся Христос» (Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского[70]) и столь любимая Ермолаем Троица, а число «5» в данном случае – пять ран Христа[71]. Кроме того, дважды употребляется двойное сочетание – «язвы и струпы», «струпы и язвы», – отграничивающее рассматриваемый отрезок текста. Двойка – символ двуединой природы Христа – Божественной и человеческой. Таким образом, посредством числового иносказания и лексики («струпы») Ермолай указывает на символическое значение страданий Петра – на распятие и страдания, уподобляющие Петра Христу. Трижды возникает слово «един», что в контексте Повести пополняет тему троичности, Троицы, и четырежды – «повеление девиче» (число «4» – нумерологема Нового Иерусалима, о чем еще будет сказано). Непросвещенному же читателю может показаться, что автор здесь не сумел найти нужных синонимов.

Таким образом, посредством числового иносказания и лексики («струпы») Ермолай указывает на символическое значение страданий Петра, на распятие, – прием, впрочем, обычный для агиогра-

фии. Феврония, имеющая дар прозорливости и заставляющая Петра претерпевать мучения от «струпов», помогает Петру, своему будущему мужу, войти в Царство Небесное. Более жестоко, но по сути так же поступает, к примеру, Алексий человек Божий, когда он заставляет своих близких до конца его жизни страдать по поводу его исчезновения, – Алексий знает, что тем самым он спасает их[72].

* * *

Тема ряда последующих эпизодов – поединок Петра и Февронии с боярами. Князь Петр после смерти брата «стал самодержцем в городе своем». Жены боярские невзлюбили Февронию из-за ее происхождения и настраивали мужей своих против нее. Сама Божественная воля вмешалась в спор. Как-то раз князю Петру наговорили на Февронию, которая после трапезы имела обыкновение собирать крошки в руку. Князь Петр, поддавшись наговору, опять искушает свою жену, не понимая истинного смысла ее действий. Феврония и на сей раз не изменяет своему обычаю – она собирает крошки, – но свершается чудо: князь Петр, разжав ее руку, обнаруживает вместо крошек благовония – «ливан добровонный, и фимиян», то есть ладан и фимиам. «И от того дни остави ю к тому не искушати».

Эпизод сверхмногозначен. Во-первых, лишь дважды в Повести говорится о запахах – при описании змея (змей поистине отвратителен: «злаго его духаниа и сипения и всего скарядия. еже смрадно есть глаголати») и в данном случае третьего искушения Февронии Петром, которое одновременно является и его искушением. В храмах благовонным ладаном изгоняется сатана, так и сейчас третье искушение Петра (вспомним здесь и три искушения апостола Петра, прообразующего муромского князя) – наследие смрадного змия – преодолевается святым благоуханием. Во-вторых, обращает на себя внимание, казалось бы, ненужный синонимический повтор – ведь ладан и фимиам – одно и то же[73]. Видимо, Ермолаю понадобилась «священная двоица», ведь число «2», как уже говорилось, – символ Христа. Хлеб и благовония (ладан – символ Божественной природы Христа, как о том пишет, например, Ефрем Сирин и неоднократно упоминает гимнография), появляющиеся в руках Февронии, символическая «двоица» опять обращает читателя к теме Богородицы (Феврония) и «хлеба жизни», появляющегося из ее рук, – Богочеловека-Христа, а также к женам-

мироносицам (Мф. 28: 1)[74]. Втретьих, тема мудрости и бережливости Февронии опять же возвращает к предусмотрительным мудрым женам из упоминавшейся евангельской притчи. В-четвертых, это напоминание о равенстве во Христе (вспомним начало Повести). Рассказ о Февронии, держащей в разжатой руке символ спасения, и в данном случае также спасения самого Петра, не ведающего до сих пор, что своим спасением он обязан Февронии, – это подчеркивание нелепости сословных предрассудков (во Христе все равны!) и осуждение сословно-бытовой ограниченности.

* * *

Глупые бояре, неразумные в уме и сердце, требуют от Петра, чтобы все было по чину. Они толкают Петра на искушение Февронии (сцена с крошками) и сами искушают ее в мудрости. В тот момент, когда бояре «отдавали» Петра Февронии, каждый из них сам мечтал занять его место и стать самодержцем.

Диалог бояр и Февронии о «даре» и «богатстве», третий для Февронии диалог, строящийся на загадках и отгадках, – это разговор опять же на разных языках: для бояр – это земные блага, для Февронии – это «дар Божий – жизнь вечная во Христе» (Римл. 8: 23) и супруг, ниспосланный ей Богом. Бояре ассоциируются, во-первых, с евангельскими псами, о которых говорится: «Не давайте святыни псам» (Мф. 7: 6), а во-вторых, с богачом из известной притчи о богатом и Лазаре, в которой богач «каждый день пиршествовал блистательно» и в результате лишился Царства Небесного (Лк. 16: 19).

Линия поведения каждого персонажа в споре точно прорисована агиографом: бояре – в неистовстве греховных страстей («Враг бо наполни их мыслей», они «не ведуще будущаго», то есть своего спасения); Феврония прозорлива, мудра и бесстрастна, подобно «ифиру» из начальной притчи о древе, ей открыто настоящее и будущее; Петр, наконец, победил себя и достиг смирения, а также молчаливого признания высшей мудрости своей супруги. Этого высшего знания у него нет, но смирение, за которое возносит, в частности, супругов в заключительной похвале Ермолай-Еразм, откроет ему путь в Царство Небесное.

Князь Петр не нарушил Божии заповеди ради царствования в земной жизни и не отказался от Февронии. Божии заповеди выше земного Царства, и в то же время, как будет видно в дальнейшем, следование им – залог благополучия в государстве.

Отказ от жены, пренебрежение супружеской верностью – это блудное деяние; Ермолай ссылается на Евангелие от Матфея. На нарушение заповеди толкают Петра «неразумные» бояре, которые не ведают не только своего будущего, но и того, что нарушение заповедей приведет к государственному нестроению. Тема блудного деяния продолжается автором далее: следующий эпизод представляет собой по сути притчу о единообразии женского естества, утверждающую бессмысленность блуда как такового. Некий человек, находившийся вместе с супругами «в судне», «приим помысл от лукаваго беса возрев на святую с помыслом». Феврония же, заставив незадачливого женолюба испить воды с одной и другой стороны «судна», укоряет его: «И едино естество женско есть. почто убо свою жену оставя чюжиа мыслиши». Притча о единообразии женского естества – это еще один международный сюжет, вошедший в Повесть, на что давно обратили внимание медиевисты [75]. В том или ином варианте данный сюжет встречается в «Тысяче и одной ночи», в «Декамероне» Дж. Боккаччо, А. Н. Веселовский пересказывает «одну малорусскую повесть», вышедшую, возможно из апокрифа, где в качестве искателя приключений выступает сам царь Давид [76]. Известно псковское предание о княгине Ольге, записанное в середине XIX в., с таким же сюжетом и вошедшее в Степенную книгу не позднее 60-х гг. XVI в. [77] Для нас здесь интересно то, что сходство в сюжете опять ставит знак равенства между двумя «мудрыми женами» – Ольгой и Февронией, возможно, углубляя уже заявленную аналогию Повести.

Прелюбодеяние – грех, который не захотел совершить Петр, послушайся он бояр, грех, который на судне не совершила и Феврония, поддайся она мыслям чужого мужа, грех, который она не позволила совершить и своему попутчику. Эти «несовершенные грехи» опять складываются в заветное число «3». В то же время тема блуда является важной в Повести; к эпизодам с боярами и с человеком «в судне» тянется нить из начала – от истории с женой Павла. Там блуд совершается, хотя и против воли жены. Сакральная параллель понятна: от Евы – к искуплению, о чем уже говорилось и будет сказано еще. Возможно, здесь продолжается еще одна параллель Повести: безымянная княгиня и Феврония – княгиня не смогла противостоять блуду, Феврония смогла, в этом случае и бояре, и человек «в судне» также получают свою параллель – это сам дьявол, змей-искуситель.

В эпизоде с человеком «в судне» интересно еще и то, что здесь, возможно, слились два «бродячих» сюжета: притча о единообразии женского естества и испытания морским (здесь: речным) путешествием. Последний мотив был очень популярен как в античном романе, так и в агиографии [78], где одной из его функций было испытание страстями, и в том числе испытание целомудрия героини [79]. Петр и Феврония так же, как и Евстафий Плакида с женой, отказываются от своего имущества и плывут от своего дома; так же, как и герои византийского жития, Петр и Феврония подвергаются испытанию целомудрия, при этом роль мужчины пассивна – Петра, например, как будто и нет «в судне» [80]; так же, как и в «Житии Евстафия Плакиды», женщина с честью выдерживает испытание.

Третье (!) чудо, которое совершает Феврония, – кульминация Повести, недаром оно упоминается и в Похвале [81]. Повар, готовивший ужин на берегу, срубил молодые деревца. Увидев это, Феврония благословила их и сказала, что утром они будут большими деревьями. Так и случилось. Текст чуда, как особо значимый, выделен в «Повести» двумя парами рифмующихся строк:

на брезе же том блаженному князю Петру на вечерю его ядь готовл**яху**.
и потче повар его древца малы на них же котлы вис**яху**.
по вечери же святая княгини Феврониа ходящи по брегу и видевши древца
тыя благослови.
рекши да будут сия на утрии древие велико имущи ветви и листвие еже и бысть.
вставши бо утре обретоша тыя древца велико дре**вие**.
имуще ветви и лист**вие**.

Внутри этого фрагмента есть «подсказки», ведущие в сакральный подтекст. При общей тенденции к достаточно долгой строке, последняя строка содержит лишь три (!) ударения:

имуще/ ветви/ и листвие.

В тексте чуда три (!) двоицы: «на вечерю» – «по вечери», «на утрии» – «утре», «древие велико имущи ветви и листвие» – «велико древие имуще ветви и листвие» – и одна троица – трижды повторено слово «древца». Кроме того, согласно акцентным знакам

рукописи, весь эпизод состоит из шести строк – ритмовых фраз, то есть двух троиц или трех двоиц. Троичность структуры говорит о том, что Троица и ее символические воплощения – основная сакральная тема эпизода. Для понимания чуда следует также учесть, что Ермолай-Еразм строит его как подобие Службы, следуя от вечери с ее напоминанием о конце земной жизни, – к радостной заутрене, благодарению за появление Света новой жизни – Христа. Указание на утреню и вечерю содержится в тексте чуда; в Повесть лишь дважды вносится упоминание о времени суток – в чуде и в финале, когда неразумные «людие» пытаются положить супругов в разные гробы. И в том, и в другом случае упоминается утро как символ новой жизни, а в чуде еще и вечер, поскольку там важна тема умирания как предвестия воскресения.

Чудо с деревьями, как уже можно было убедиться, несет в себе большую символическую нагрузку. Во-первых, процветшие на берегу реки дерева – это и «дерево, посаженное при потоках вод... и лист которого не вянет» (Пс. 1: 3), т. е. праведник[82], и процветший жезл Аарона (Числ. 17), и соотносимый с ним корень Иессеев, то есть род, из которого, по пророчествам, вышел Иисус Христос (Мф. 1: 6)[83]. Дерево – жезл – корень Иессеев, прообразуют в христианской традиции и крест, воздвигнутый во спасение, и Того, Кто на нем был распят, и саму Богородицу, в которой воплотилась Троица (ср.: «В тебе троическое таинство поется...»[84] – из Службы Рождеству Богородицы). В текстах Библии, а также служб, в частности посвященных Богоматери, Воздвижению Креста[85], тема процветшего жезла Аарона развивается неоднократно: «Бога нашего Мати, девства сосуд, Ааронов прозябший жезл от корене Иессеева... рождается убо»[86] и т. д. (из Службы Рождеству Богородицы). За процветшими деревами-жезлом стоит и победный Вход Господень в Иерусалим, с которым соотносится возвращение Петра и Февронии в Муром (вспомним пальмовые ветви Евангелия и березовые – при праздновании русского Вербного воскресения – Входа Господня в Иерусалим), и райское Древо жизни, к которому «вернутся» святые. Перечисленные значения символики древа названы и у Иоанна Дамаскина[87]. Все это – символика праведного пути, на котором находятся Петр и Феврония, символика спасения.

Во-вторых, Феврония с процветшими деревами – это жена в винограднике «Песни Песней», символизирующая и Богородицу, и Церковь[88]. Образ Февронии-жены-Богородицы-Церкви соотносит-

ся, например, с аналогичным образом Феопистии, жены Евстафия Плакиды, стерегущей виноградники, и не только с ней[89].

В-третьих, и это вытекает из вышесказанного, процветшие деревца – это символ праведного и угодного Богу Царства[90], в котором будут править Петр и Феврония в соответствии с Божественными заповедями. Петр и Феврония у процветших дерев напоминают известный иконописный сюжет Воздвижения Креста с предстоящими византийским императором Константином и его матерью Еленой, утверждающий идею христианского государства. И как в природе, попранной человеком, восстанавливается равновесие, так оно должно восстановиться в царстве.

В-четвертых, чудо с деревцами перекликается с целым рядом эпизодов и образов самой Повести: оно напоминает о потерянном человеком рае, где всё сосуществует в гармонии (вспомним Февронию и скачущего у ее ног зайца), и о надежде вновь обрести его, оно расширяет символику меча-древа-креста – это перекличка с начальной притчей о древе: древеса посекаются (на земле, это земные страдания Христа), но процветают по Божественному промыслу. В известном смысле чудо – иллюстрация к уже упоминавшимся словам из воскресного седальна, который поется после шестой песни Канона Троице («в трех лицех секомей несечено...» и т. д.). Так же, как и чудо исцеления Петра, – это чудо возвращения к жизни, спасения. Есть у чуда еще одна параллель, а именно с тем заданием, которое предлагает Феврония Петру в ответ на его заведомо невыполнимую просьбу соткать и сшить ему «срачицу и порты и убрусец», – из «утинка поленца» приготовить ей «стан и все строение»: творить чудо дано лишь Богу и Его избранникам, *будет человек совершенен в вере настолько, что его воля и деяния сольются с Божественным промыслом, – и срубленные стволы процветут, и воздвигнется царство*, а пустые искушения – от лукавого[91].

Только Февронии дано творить чудеса по собственному благословению – подвиг Петра свершается благодаря кому-то: отроку, указавшему меч, и водительству Февронии. Символично, что три чуда Февронии кратны трем искушениям Петра, – троичность по Ермолаю-Еразму разлита в мире.

Одна из основных тем Повести, как уже говорилось, – тема ума и «разума истинного». Поражает в Повести то, что Ермолай так возвышает Февронию, наделяя женщину мудростью «святых муж». Среди персонажей-мужчин равных по «разуму истинному» ей нет. Прямых аналогов нет и в византийских житиях, где, в отличие от

Повести, жена все-таки всегда играла по отношению к мужу подчиненную роль.

* * *

Петр и Феврония возвращаются и правят, «соблюдая все заповеди», – «беста бо своему граду истинна пастыря. а не яко наимника» (Ср.: Ин. 10: 12).

Последние эпизоды повествуют о кончине святых и посмертных чудесах. Петр и Феврония незадолго до кончины принимают монашество. Появление сложной символической числовой конструкции открывает сакральное значение предсмертных действий Петра и Февронии:

7 и совет /сотворше/ да будут/ положена/ оба/ вь **едином/** гробе.

7 и повелеша/ учредити/ себе/ вь **едином/** камени/ два/ гроба.

6 **едину/** токмо/ преграду/ имуще/ межу/ собою.

6 сами же/ вь **едино/** время/ облекошася/ во мнишеския/ ризы.

Четверка – четырехкратное повторение лексемы «единый» в четырех ритмовых фразах – это и символ уготованного святым рая – Нового Иерусалима (ср.: «Город [Новый Иерусалим. – *О. Г.*] расположен четвероугольником» (Откр. 21: 16)), и евхаристический «четырехугольный Агнец» – Христос[92], к которому они будут приближены и которому они уподобились, и символ Воскресения, четырехдневный Лазарь, и еще один, уже упоминавшийся символ спасения, четырехконечный крест. Семерка также указывает на Царство Небесное[93], а трагическое число «6» на скорую смерть[94].

Первым приближение смерти почувствовал князь Петр, Феврония вышивала в это время «воздэх» – покров для церковных сосудов, используемый в Евхаристии и символизирующий камень, приваленный к двери гроба Христа[95], связь этого символа с приуготовлением к переходу в мир иной супружеской четы очевиден. Символично, что «воздэх» предназначался для храма, посвященного Богородице – прообразу Февронии.

Дважды посылал к ней Петр, но Феврония не хотела прерывать работу. На третий (!) раз Петр прислал сказать, что ждать больше

не может. Тогда Феврония, не окончив работу, ответила, что умирает вместе с ним. К нашей интерпретации эпизода [96] добавим следующее. Движение нити-жизни и в данном эпизоде, и в Повести в целом (Феврония появляется перед читателем, занимаясь ткачеством, и уходит, «преверте нитью») являет круг, который еще с времен св. Климента Александрийского (II в.) символизировал Христа, Троицу и бессмертие: «Он есть круг, в котором все силы движутся и Им же собираются», – писал св. Климент [97]. Земной круг жизни завершен, все противоречия разрешены, впереди – бессмертие. Действие Повести возвращается туда, откуда оно началось, к загородной церкви Воздвижения честнаго и животворящего Креста, – там поставили гроб с телом Февронии, именно в том месте, где Петр нашел «Агриков меч». Люди решили похоронить их отдельно, но всякий раз тела оказывались в том самом гробе из одного камня. Безусловно, символика камня здесь многозначна и связана с Христом и Церковью [98]. Святые нашли упокоение внутри града, в церкви Богородицы (!), это праведники, данные «граду тому» [99], а движение от Воздвижения к Богородице – это опять обозначение и возвращение к основным темам и символическим образам Повести.

Легенды о чудесных перемещениях тел или гробниц умерших супругов или возлюбленных также относятся к «странствующим» сюжетам [100].

В заключительной общей похвале святым Ермолай отмечает смиренное княжение и дар исцеления, дарованный им после смерти. Всего в Похвале выделяется 8 славословий, что опять возвращает читателя, автора и его героев к теме Царства Небесного («8» – райское число), где вечно будут пребывать святые.

* * *

Согласно христианской традиции, тексты Священного Писания, а также следующие ему агиографические тексты предполагают понимание их по крайней мере на трех смысловых уровнях – буквально, «душевно» и мистически [101] Мистический смысл открывался лишь посвященным, полностью вкусившим «сладость книжную» и наделенным мудрым видением. Высший, мистический смысл Повести обнаруживает полную принадлежность ее агиографической традиции.

Практически все византийские жития, повествующие о супружеских парах, – жития Ксенофонта и Марии, Галактиона и Епистимии, Евстафия Плакиды (и его жены Феопистии) и др., – представляют в высшем своем, мистическом смысле *брак святых как союз Христа и Церкви.* Такое понимание таинства брака исходит из Писания и толкований отцов Церкви. Апостол Павел, например, писал: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5: 25) [102]. О Февронии как Богоматери-Церкви-Софии [103] отчасти уже было сказано: уподобление дочери древолазца деве Марии дается через уподобление встречи ее с княжеским отроком Благовещению, дом ее – храм, тема рождения Христа и тема храма продолжаются в чуде о хлебных крошках, обратившихся в благовония, в возникновении символа Богородицы – процветшего жезла и т. д. Добавим также, что одна из символических параллелей Февронии – царица Савская – также уподоблялась Церкви, а ее приход к царю Соломону – союзу Христа и Церкви [104]. Заметим, что в христианстве существует двойственное понимание Премудрости: с одной стороны, как Логоса – Иисуса Христа, с другой – как Богородицы. Последний вариант считается более древним [105]. Впрочем, догматические споры о сущности Софии не утихают по сей день[106].

Петр, как и любой святой, подобен Христу и в определенном смысле – сам Христос. Ермолай-Еразм мастерски, согласно законам жанра, разворачивает для понимающего читателя высший, вневременной сокровенный подтекст истории о Петре и Февронии. Необычность мистического подтекста Повести состоит в том, что, повторяем, Ермолай-Еразм усилил роль женщины-Богоматери-Софии-Церкви; возможно, для этого были и исторические причины [107]. Усиление женского начала вылилось в особый лиризм Повести.

Итак, для непосвященных, но размышляющих читателей (или слушателей) Повесть стала произведением, рассказывающим о святых праведных правителях, дарованных «граду тому», чья воля совпадала с Божественным Промыслом, что обеспечивало «граду» благополучие. Власть богоданных правителей основывалась на Евангельских заповедях и, как следствие этого, на милости и сословном равенстве. Для людей посвященных Повесть воссоздавала вневременной сакральный смысл событий – грехопадение и искупление, союз Христа и Церкви как залог спасения. Создается впечатление, что Повесть как своего рода христианская утопия пи-

талась какими-то надеждами автора, возможно связанными с началом царствования Ивана IV.

Впервые в древнерусской книжности агиограф, как ранее это делал его византийский коллега, включил в свое повествование обширный комплекс «бродячих» сюжетов. На наш взгляд, это объясняется тем, что у Руси, как ранее и у Византии, и затем в Европе, появилась своя, уже достаточно протяженная христианская история, сложились свои предания, которые требовалось записывать [108]. При записи долго бытовавшей устной традиции, при авторе — заведомом «не-очевидце», проникновение «бродячих» сюжетов неизбежно. Следует понимать, как агиограф относился к этим преданиям: для него они были историей, в которой надлежало найти «идеальную правду» [109].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Автор выражает искреннюю благодарность М. С. Гладкой, Л. Н. Коробейниковой, С. В. Минеевой, А. М. Ранчину и В. М. Шахановой за ценные замечания, высказанные в процессе работы над настоящей статьей.

[2] Библиографию работ, выявляющих «бродячие» сюжеты в составе Повести, см.: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 267 (примеч. 185).

[3] Ср.: Там же. С. 207.

[4] Ср., например: Иоанн Мосх и Софроний собирали рассказы подвижников, записывали их для сборника «Луг духовный» (в славянской традиции — «Синайский патерик»), то есть фиксировали устную традицию, отсюда такое обилие бродячих сюжетов в патериках. Другой пример: многие византийские жития составлялись много позже — на несколько столетий — описываемых в них событий, когда агиографу приходилось довольствоваться устным преданием, вобравшим в себя самый разнородный материал.

[5] См., например, патериковые рассказы, «Повесть о Варлааме и Иоасафе», «Мучение семи отроков ефесских», «Житие Евстафия Плакиды», «Чудо Георгия о змие и о девице» и др.

[6] См. об этом, например: *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 249–252 и сл.

[7] Приведем лишь некоторые работы последних лет: Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и иссл. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 117; *Каравашкин А. В.* Нетрадиционное в агиографии. «Повесть о Петре и Февронии Муромских» // Древнерусская литература XI–XVII вв. М., 2003. С. 293–294; *Шайкин А. А.* Новелла и житие (Фольклорные традиции в «Повести о Петре и Февронии») // *Он же.* Поэтика и история. На мат-ле памятников русской литературы XI–XVI веков. М., 2005. С. 338; *Фефелова Ю. Г.* Повесть о Петре и Февронии в контексте традиционной обрядовой практики // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 428 (при-

меч. 4). И др. В свое время и мы отдали дань этой традиции: *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (XVI в.) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 234.

[8] *Макарий (Веретенников), архим.* Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002. С. 107. В одном из списков «Окружной грамоты» о праздновании Муромским чудотворцам добавлено: «и повсюду». По этому поводу М. Б. Плюханова замечает: Петр и Феврония предстают в данном случае «парадоксально – как местные [святые. – *О. Г.*] с общерусским значением» (*Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 269).

[9] Наблюдение принадлежит С. В. Минеевой (устное сообщение). Материал, собранный Р. П. Дмитриевой, показывает, что Повесть воспринималась именно как житие, а не как «светская (полуязыческая) легенда» (*Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998 (репринт 1903 г.). С. 84 (примеч. 2)). Во-первых, она читалась в церкви во время службы, о чем свидетельствует внесение пояснений в некоторые рукописи Повести, разделяющие ее текст в соответствии с течением службы (см. об этом: *Фефелова Ю. Г.* Указ. соч. С. 479–481). Во-вторых, исследовательница обнаружила свыше 350 списков Повести. Для древнерусской книжности наличие такого количества сохранившихся к нашему времени списков уже само по себе уникально и свидетельствует о необычайной популярности и востребованности Повести, в том числе, а может быть, и в первую очередь, в церковном обиходе. «Полуязыческие легенды» о святых (где они, эти легенды?) в таком количестве списков вряд ли могли распространиться. В-третьих, текст Повести строится по агиографическому канону, о чем ниже, и у нас нет сведений о каком-либо осуждении Ермолая-Еразма за нарушение его или о запрещении Повести. В-четвертых, известно, что особым вниманием почтил преподобных Петра и Февронию царь Иван Грозный: в 1552 г. перед походом на Казань Грозный приезжает в Муром поклониться «сродникам своим». Уж не сам ли Иван IV и явился заказчиком Повести? Вряд ли ученый царь, да и митрополит Макарий, допустили бы распространение «непрофессионального» труда, да еще и рассказывающего о царских «сродниках».

[10] Обзор литературы по теме см.: *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1. С. 224–225; *Фефелова Ю. Г.* Указ. соч. С. 428–430.

[11] Отчасти такой взгляд у ученых советского периода был, конечно, продиктован особенностями эпохи.

12 *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 246. С первой частью высказывания согласимся и мы: выбор испытанного, запоминающегося сюжета всегда обеспечивал агиографическому произведению популярность.

[13] Краткий обзор работ, посвященных изучению параллелей Повести с западноевропейскими произведениями, см.: *Дмитриев Л. А.* Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 260–261. См. также: *Широкова О. И.* Сказочные новеллистические сюжеты в древнерусских повестях XV–XVII веков: Авто-

реф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1995. С. 11.

[14] Работа этого автора не указана в обзоре Ю. Г. Фефеловой, поэтому приводим ее выходные данные: *Ужанков А. Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения). Ч. 1–2. // www.pravoslavie.ru(28.09.04).

[15] Среди перечисленных исследований следует выделить работы Миты Аюми (*Мита Аюми.* Поэтика сюжета «Повести о Петре и Февронии»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1997) и Ю. Г. Фефеловой как попытку так или иначе «уравновесить» фольклорное и агиографическое начала в Повести. С нашей точки зрения, этого делать не стоит: процесс проникновения фольклорного материала в агиографию происходил не столь прямолинейно, сказка или легенда не становились в одночасье житием, порой сказка, легенда и житие могли иметь общий источник, могли пересекаться. Мифологический или фольклорный сюжеты часто (как и в Повести) проникали в агиографию, но это был переход из одной системы в другую, порой даже при скрытом сохранении элементов семантики (см. об этом: *Гладкова О. В.* Повесть о Герасиме и льве: загадки текста. Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14. М., (в печати)), но не открыто декларируемой ориентации на фольклорный источник. Трудно представить себе образованного и начитанного московского протопопа, пишущего житие царских «сродников» как апофеоз языческой свадебной (порой эротической) обрядовости. Наряду с этим, мы прекрасно представляем ценность Повести как источника по истории этой обрядовости и готовы принять исследования фольклорных мотивов Повести с одной оговоркой: вся фольклорная символика является принадлежностью каких-то источников Повести, повлиявших на предания, на основе которых ЕрмолайЕразм создал свое сочинение.

[16] Конечно, это объясняется и общей малоизученностью нашего книжного наследия, и десятилетиями вполне понятного простоя в исследовании такой области, как агиография, из-за чего Повесть очень сложно поставить в жанровый контекст, и практически полной неосведомленностью исследователей в области гимнографии (плодотворные попытки связать Повесть с гимнографией содержатся в работах: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 208–217 и сл.; *Ранчин А. М.* О «неявной» символике в древнерусской агиографии // Мир житий. М., 2002. С. 67–70; *Фефелова Ю. Г.* Указ. соч. С. 479–481), а тем более связи ее с агиографией и т. д. Все это задачи будущего, фундамент которого, впрочем, уже заложен.

[17] В известном смысле мы исходим из положения, сформулированного М. Б. Плюхановой: «для макариевского круга словесные образы богословско-аллегорического характера имели первостепенное значение. Однако словесные памятники макариевской эпохи остаются и доныне не прочитанными в соответствующем ключе – как богословско-дидактические поэмы» (*Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 212). Мы далеки от мысли, что в настоящее время нам удастся ответить на все вопросы, скорее, данная работа – лишь попытка сформулировать их.

[18] Р. П. Дмитриева при издании Повести выделила в ее тексте четыре новеллы, в действительности их может быть больше (Повесть. Указ. соч.

С. 209–223; в дальнейшем мы цитируем текст Повести по этому изданию, однако издание 1979 г. выполнено в соответствии с правилами современной пунктуации, что затрудняет восприятие текста. В нашей статье мы цитируем текст с акцентными знаками (точками и запятыми) по рукописи ГИМ, собр. А. И. Хлудова, № 147Д, 60-е гг. XVI в., практически идентичной авторскому тексту. Рукопись РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 287/307, сер. XVI в., по которой издан текст у Дмитриевой, к сожалению, в настоящий момент для нас недоступна). Деление Р. П. Дмитриевой продиктовано творческой волей издателя и поэтому достаточно условно: оно в какой-то мере сориентировано на текст «Второй редакции. Вариант с подзаголовками» (Повесть. Указ. соч. С. 250–263), содержащей уставные указания, однако, например, в Хлуд. 147Д текст разделен заглавными буквами на смысловые фрагменты, не совпадающие с таким делением. «Четвертая редакция», к примеру, имеет другие подзаголовки и предполагает совсем другое деление Повести (Там же. С. 316–324).

[19] *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 681–682.

[20] *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992 (репринт 1894). С. 266.

[21] Цит. с упрощением орфографии по: Октоих: С 1-го гласа по 4-й. М., 2003 (репринт 1906 г.). Л. 20. Конечно, при последующем, более детальном, исследовании необходимо будет учитывать рукописную традицию Октоиха, но многое можно увидеть уже сегодня, основываясь на современных изданиях.

[22] *Пиккио Р.* Указ. соч. С. 683.

[23] БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века. С. 484.

[24] Представление, закрепившееся в гимнографии и агиографии: *Щеголева Л. И.* О символике чисел в греческом тексте Евангелия от Иоанна // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2005. Вып. 11. С. 491.

[25] Сопоставление этих двух текстов может стать предметом отдельного исследования, а мы приведем лишь отдельные параллели:

Канон (Октоих. Указ. соч. Л. 18 об.–19)	«Повесть»
Да человеком единственное, трисиятельное твое явиши Божество, создавый прежде человека, по твоему образу вообразил еси, ум ему, и слово и дух дав, яко человеколюбец. Ум убо есть нерожденный Отец, образно премудрыми предречеся, слово же собезначально, соестественный Сын, и Дух Святый, иже в Деве Слова создавший воплощение. Возсияй ми Богоначалие трисолнечное...	И на земли же древле созда человека по своему образу. и от своего трисолнечьнаго божества, подобие тричислено дарова ему. ум и слово и дух животен. и пребывает в человецех ум яко отец слову. слово же исходит от него яко сын посылаемо на нем же почиет Дух. яко у коегождо человека изо уст слово без духа исходити не может. но дух с словом исходит. ум же началствует.

[26] Ср.: *Пиккио Р.* Указ. соч. С. 684–685.

[27] Считаем «Житие Евстафия Плакиды» одним из образцов «Повести о Петре и Февронии» и предполагаем опубликовать отдельную работу на эту тему.

[28] Только в XX в. в России были канонизированы еще две супружеские пары – преподобные Кирилл и Мария, родители Сергия Радонежского, и благоверный князь Димитрий Донской и его жена, преподобная Евдокия Московская.

[29] В русском фольклоре, например, этот мотив известен по сказке о Кощее бессмертном (*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 231).

[30] См. об этом: *Гладкова О. В.* (1998). Указ. соч. С. 223–236.

[31] Возможно, здесь можно усмотреть параллель с Борисом и Глебом; заметим, что ассоциации со страстотерпцами и дальше возникнут не раз.

[32] *Шестаков Д.* Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 133.

[33] БЛДР. Указ. соч. С. 484. Сопоставление текста Службы Воздвижению Честнаго Креста и Повести может стать содержанием отдельной работы.

[34] Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 218.

[35] Евстафию Плакиде, как известно, явился олень с крестом между (или над) рогами.

[36] О Св. Евстафии Плакиде как прообразе Владимира I писал еще Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе», эта традиция сохранялась в русской культуре длительное время, см. об этом: *Гладкова О. В.* Евстафий Плакида, Владимир I Святой, Дмитрий Донской // Макариевские чтения. Русские государи – покровители православия. Мат-лы VIII Российск. научн. конф., посвящ. Памяти Святителя Макария. Можайск, 2001. Вып. 8. С. 553–564; *Она же.* Житие Евстафия Плакиды: от Нестора до Милорада Павича // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. 11. С. 282–288.

[37] ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 334.

[38] ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 430.

[39] ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 168–170.

[40] *Самойлова Т. Е.* Сказание о Борисе и Глебе и культ святых русских князей // Макариевские чтения. Вехи русской истории в памятниках культуры. Мат-лы V Российск. научн. конф., посвящ. Памяти Святителя Макария. Можайск, 1998. Вып. 5. С. 365–378. «Повесть о Петре и Февронии» постоянно выводит читателя на тему царства и царской власти, и вновь возникает вопрос – не высокий ли заказ является тому причиной?

[41] Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 217–221.

[42] См., например: *Гладкова О. В.* Об одной палестинской традиции в Жизнеописании преподобного Серафима Саровского (сюжет о прихождении медведя) // Макариевские чтения. Преподобный Серафим Саровский и русское старчество. Мат-лы XIII Российск. научн. конф., посвящ. Памяти Святителя Макария. Можайск, 2006. С. 280–293.

[43] Там же.

[44] *Ужанков А. Н.* Ч. 1. С. 10 (примеч. 6). Жаль, что исследователь не указал источник толкования. Ср. также справедливое указание Плюхановой на раз-

ницу толкования этого символа-образа в фольклоре и литературе: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 204.

[45] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.; СПб., 2001. С. 226.

[46] *Демирханян А. Р.* К мифопоэтическим истокам геральдических композиций (в связи с интерпретацией урартского рельефа из Кеф-Калеси) // Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения: Сб. к 75-летию Б. Б. Пиотровского. Л., 1985. С. 140.

[47] Там же. С. 140–141.

[48] Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 224–225 и сл.

[49] Параллель «Повесть о Петре и Февронии» – «Повесть об Акире Премудром» отмечена А. Д. Григорьевым: *Григорьев А. Д.* Повесть об Акире Премудром: Исследование и тексты. М., 1916. С. 123.

[50] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях: по рукописям Соловецкой библиотеки. М., 2005 (репринт 1877 г.). С. 261–263.

[51] См. об этом, например: *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 160–162. Отметим также наблюдение автора монографии: «Так “фольклорные” сюжеты в летописи оказывались наполненными вполне христианским содержанием» (Там же. С. 161). Эти мысли высказывались И. Н. Данилевским и ранее в его статьях и докладах.

[52] О параллели Ольга – Сарра достаточно подробно писала Илиана Чекова (*Чекова И.* Художественное время и пространство в летописном повествовании о княгине Ольге в Царьграде // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридский». Факултет по славянски филологии. Книга 2 – Литературознание. Т. 86. София, 1993. С. 5–25. В Повести указанная параллель, возможно, актуализируется в поединке с боярами.

[53] Ср.: Там же. С. 23.

[54] Изображение животных, мирно сосуществующих рядом со святым, как символ рая – древняя агиографическая традиция, восходящая к Книге пророка Исайи (Ис. 11: 6; 65: 25).

[55] Ср.: «Воплощение истолковывалось как начало пути спасения и явление нового “одушевленного храма” в лице Богоматери... Символический образ Небесного Иерусалима предполагает неразрывную связь высоких понятий: Богоматерь – алтарь – храм – священный град и, наконец, райский сад» (*Лидов А. М.* Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской икинографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 20).

[56] Центр композиции иконы «Спас Недреманное Око» составляет образ отрока Христа, с открытыми глазами спящего на ложе, Ему предстоят Богородица и Ангел. Смысл иконографического сюжета состоит в идее *спасения*: Христос спит и одновременно не спит, Христос во гробе и одновременно живой, то есть побеждающий *смерть*, как о том, например, поется в стихире на утрени Великой Субботы.

[57] Повесть. Указ. соч. С. 327. Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 215.

[58] Синайский патерик. М., 1967. С. 114–116.

[59] Ср.: «...благодатное благоухание, веющее из рая, как врач, утоляет часть болезней на проклятой земле, и целебною силою врачует ту болезнь, которая принесена на землю змием» (*Ефрем Сирин.* О рае // *Он же.* Творения. Полное собр.: В 4 т. (Московский Патриархат, Молдавская митрополия, Единецко-Бричанская Епархия, 2003.) Т. 3. С. 186). «...Тем, которые с сильным рвением устремляются на врагов, свойственно быть иногда поражаемыми и падать, как это случилось теперь и с тобою; ты, устремившись умертвить змия, тотчас был сам уязвлен им. Но ободрись; небольшая нужна тебе бдительность, – и не останется следа этой раны; даже, по благодати Божией, ты сокрушишь главу и самого лукавого; пусть не смущает тебя и то, что ты преткнулся так скоро и в самом начале. Увидел, скоро увидел лукавый доблесть души твоей, и из многого догадался, что вырастет из тебя мужественный противник ему» (*Иоанн Златоуст.* К тому же Феодору. Увещание 2-е // (*Он же*). Полн. собр. творений Св. Иоанна Златоуста: В 12 т. М., 1991 (репринт 1898 г.). Т. 1, кн. 1. С. 37). «Внутри у меня был голод по внутренней пище, по Тебе Самом, Боже мой, но не этим голодом я томился, у меня не было желания нетленной пищи не потому, что я был сыт ею: чем больше я голодал, тем больше ею брезгал. Поэтому не было здоровья в душе моей: вся в язвах, бросилась она во внешнее, жадно стремясь почесаться, жалкая, о существа чувственные» (*Августин А.* Исповедь. М., 1991. С. 86). И т. д.

[60] Ср.: *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 145.

[61] БЛДР. Указ. соч. С. 484.

[62] Повесть. Указ. соч. С. 254. Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 222.

[63] *Ефрем Сирин.* Толкования преподобного Ефрема Сирина на Четвероевангелие // Св. преп. Ефрем Сирин. Указ. соч. Т. 4. С. 357.

[64] Нам известен, помимо Повести, еще один по крайней мере случай, когда метафорический и реальный планы совмещаются – в одной редакции XVII в. «Жития Евстафия Плакиды» (где святой проходит через «баню благодати» – крещение) сыновья его отправляются действительно в баню, причем хозяйкой этой бани оказывается их собственная мать, а в символическом коде Жития Богоматерь и Церковь в одном лице (РГАДА, ф. 381, 394. Сборник. 70–80-е гг. XVII в. Л. 55). В одном из Акафистов (Акафист Богородице перед иконами «Взыскание погибших» и «Всех скорбящих Радосте») «банею» названа сама Богородица.

[65] Ср.: *Ранчин А. М.* Указ. соч. С. 70.

[66] Повесть. Указ. соч. С. 289.

[67] О терминах «нумерологема»(число-слово) и «нумероформа» (число-конструкция) см.: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 273 и сл.

[68] Там же. С. 120.

[69] Двоеточие есть в ркп., выделения наши.

[70] Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века. С. 486.

[71] Ср.: *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 31.

[72] Об исцелении как о спасении от грехов говорит и уже цитированный Ермолаем-Еразмом Иоанн Дамаскин (*Иоанн Дамаскин.* Указ. соч. С. 251).

В целом, это, как уже говорилось, евангельская тема, нашедшая яркое воплощение в сюжете о кровоточивой жене (Мф. 9: 20–22; Мк. 5: 25–34).

[73] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989 (репринт 1902 г.). Т. 2, ч. 1. Стб. 3; *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 3, ч. 2. Стб. 1355.

[74] Ср.: *Скабаллановuч М.* Толковый Типикон. М., 2004. С. 645.

[75] Обзор литературы по вопросу см.: *Дмитриева Р. П.* Отражение в творчестве Ермолая-Еразма его псковских связей // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 284.

[76] *Веселовский А. Н.* Предисловие ко II-му изданию // *Боккаччо Дж.* Декамерон: В 2 т. М., 1992 (репринт 1896 г.). Т. 1. С. XXII.

[77] См. об этом: *Дмитриева Р. П.* Указ. соч. С. 280–286; *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 224

[78] *Гладкова О. В.* Мотив морского путешествия в античном романе и агиографии (некоторые наблюдения) // Da Ulysse a... Il viaggio per mare nell'immaginario letterario ed artistico. Atti del Convegno Internazionale (Imperia, 10–12 ottobre 2002). Pisa, 2003. P. 49–53.

[79] *Фрейденберг О. М.* Указ. соч. С. 250; *Протопопова И. А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 147; *Гладкова О. В.* (2003). Указ. соч. С. 50–51.

[80] Ср.: *Плюханова М. Б.* Указ. соч. С. 224.

[81] Ср.: *Ранчин А. М.* Указ. соч. С. 67.

[82] Ср.: Там же. С. 68.

[83] Ср.: Там же.

[84] Великий сборник в трех частях. Часть вторая: Минея праздничная. Мукачево, 1993. С. 21.

[85] Параллели между данным эпизодом и Каноном на Воздвижение Честнаго Креста Косьмы Маюмского см.: *Ранчин А. М.* Указ. соч. С. 69.

[86] Там же. С. 13.

[87] Иоанн Дамаскин. Указ. Соч. С. 288. Ср.: *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 146.

[88] *Алексеев А. А.* Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 10.

[89] *Коробейникова Л. Н.* О сюжетосложении Жития Галактиона и Епистимии (к проблеме типологии переводных византийских житий) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 342; *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды: известные и неизвестные переводы и редакции XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2005. Сб. 12. С. 499.

[90] Ср.: *Ранчин А. М.* Указ. соч. С. 69.

[91] Мысль, любимая христианским средневековьем и одна из важнейших в этико-политической доктрине Ивана Грозного, ср.: «Путь спасения [согласно убеждениям Грозного. – *О. Г.*] определяется совпадением Божественной воли и человеческих энергий, направленных на стяжание благодати» (*Каравашкин А. В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000. С. 182).

[92] Православная церковь: храм, богослужение, таинства, православные праздники. Киев; М., 2002. С. 127.

[93] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 29.

[94] Ср.: *Щеголева Л. И.* Указ. соч. С. 491.

[95] Полный православный богословский энциклопедический словарь. ⟨М., 1992 (репринт б/г)⟩. Стб. 536–537. См. также о многообразии символики воздэхов: Православная церковь. Указ. соч. С. 32.

[96] *Гладкова О. В.* (1998). Указ. соч. С. 231.

[97] Цит. по: *Уваров А. С.* Указ. соч. С. 77.

[98] Ср.: «камень же был Христос» (1 Кор. 10:14), камень – Петр и т. д., ср.: *Ефрем Сирин.* Указ. соч. С. 375.

[99] Ср.: «если Я найду... пятьдесят праведников... пощажу весь город» (Быт. 18: 26).

[100] О распространенности этих легенд в раннем «народном христианстве» Западной Европы писал, например, Г. П. Федотов: *Федотов Г. П.* Боги подземные. К истории средневековых культов // *Федотов Г. П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1996. Т. 1. С. 168–170.

[101] См. об этом: *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 25–26.

[102] Ср.: Православная Церковь. Указ. соч. С. 163.

[103] К чему практически подошла М. Б. Плюханова.

[104] *Ефрем Сирин.* Указ. соч. С. 352.

[105] *Брюсова В. Г.* Икона «София Премудрость Божия» новгородского перевода и «Слово о Премудрости» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Вып. 10. С. 389.

[106] См., к примеру: *Гаврюшин Н. К.* По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 69–114.

[107] Мы уже говорили о возможности того, что Ермолай-Еразм написал свою Повесть по заказу Ивана Грозного. В этом случае он мог иметь в виду исторические прообразы – Василия III (Петр), Елену Глинскую (Феврония), но это уже тема следующей работы.

[108] Ср. составление различных сводов (например, Великих Миней Четьих) эпохи митрополита Макария, собирание книг, появление сводных редакций и т. д., т. е. фиксирования исторической памяти.

[109] *Бицилли П. М.* Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 174. Даже если представить, что Ермолай-Еразм читал или слышал какую-то «версию сюжета о Тристане и Изольде» (как допускает О. И. Широкова: *Широкова О. И.* Указ. соч. С. 11), вряд ли ученый протопоп взялся бы переделывать роман в житие – роман ни в какой мере не являлся сакральным текстом, в то же время в «Повести о Петре и Февронии» явно использованы некоторые линии романа, каким-то образом попавшие в устную традицию, предшествующую написанию Повести.